CLAUDIU MARIUS MESAROȘ

PRACTICA FILOSOFICĂ: DE LA FILOSOFIA CA EXEGEZĂ, LA EXERCIȚIILE SPIRITUALE

PROLEGOMENE LA

Exerciții spirituale și filosofie antică

de PIERRE HADOT



ISBN 978-606-92843-6-0

1. PERSONALITATEA LUI PIERRE HADOT

Când Pierre Hadot părăsea lumea celor muritoare, pe 25 aprilie 2010, Roger-Pol Droit scria, în necrologul din *Le Monde,* că profesorul Hadot a modificat, pentru multă vreme, felul însuși de a privi filosofia: „A fost un savant de o erudiție debordantă, un om cu obiceiuri simple, un autor cu scriitură exactă și limpede, un pedagog de mare altitudine, un precursor în multiple domenii filosofice.“[1]

Într-adevăr, lucrul cel mai important care trebuie spus despre gândirea filosofică a lui Pierre Hadot este faptul de a fi impus schimbarea fundamentală a perspectivei. În anii 1960-1970, imaginea publică a filosofilor era tributară unei colecții de stereotipuri deja învechite, conform cărora filosoful trebuia să se ocupe cu concepte, analize, cursuri și cărți, fiind adică un teoretician. Schimbarea adusă de Pierre Hadot a fost, în acest context, una importantă: anume că filosofia este, înainte de orice, un dialog existențial, un efort prin care filosoful își modifică viața prin intermediul unui meșteșug al transformării de sine, un efort voluntar și continuu, inspirat din tehnicile platoniciene, epicureice și stoice, pentru care lectura și interpretarea textelor nu au decât scopul de a susține această transformare și de a inspira discipolii. Filosofia însăși se transforma și devenea un *mod de viață*, depășindu-și statutul de

[1] Roger-Pol Droit, „Pierre Hadot“, în: *Le Monde. Disparitions,* accesibil on-line: http://www.lemonde.fr/disparitions/article/2010/04/27/pierre-hadot_1343322_3382.html.

tip de discurs, deși chiar și în maniera de construcție a discursului Pierre Hadot s-a impus prin sobrietate, claritate, interpretare justă și simplă, până și în textele sale mai tehnice.

Pierre Hadot provine dintr-o familie catolică practicantă. S-a născut la Paris, în 1922, trăind o copilărie liniștită, mama sa imaginându-și mereu că Pierre va deveni preot, ceea ce se și întâmplă în 1944. În 1949, devine cercetător la *Centre national de la recherche scientifique* (CNRS), iar peste numai câțiva ani, în 1952, părăsește Biserica Catolică pentru a se putea căsători. Va trece și prin experiența divorțului, apoi se va recăsători, în 1966, cu Ilsetraut Hadot (născută Ludolff), istoric al filosofiei antice.

Anii 1953-1962 îi dedică studiilor patristicii de limbă latină și cercetării operei lui Marius Victorinus, retorul roman care a tradus, în secolul al IV-lea, textele lui Plotin. În paralel, s-a ocupat și cu filosofia lui Wittgenstein, fiind unul dintre primii comentatori ai acesteia în limba franceză. I-a frecventat, în acei ani, pe Jean-Pierre Vernant și pe Louis Dumont.

În 1963, publică *Plotin ou la simplicité du regard*[2] la editura Gallimard, una dintre cele mai apreciate introduceri la opera lui Plotin, carte în care se construiește deja una din ideile de forță ale istoriografiei filosofice hadotiene, conform căreia întrebările fundamentale ale filosofiei țin în mod esențial de o atitudine etică, poate chiar o experiență ascetică[3], sunt *fapte* trăite, și nu simple cunoștințe sau exerciții logice. În aceeași perioadă scrie două studii despre Wittgenstein.

În 1964, devine coordonator de studii de cercetare la École Pratique des Hautes Études (EPHE), poziție ocupată până în 1982, când este ales, la vârsta de 60 de ani, profesor la catedra

[2] În limba română: Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, trad. de Laurenţiu Zoicaş, pref. de Cristian Bădiliţă, Ed. Polirom, Iași, 1998.

[3] *Cf.* și Cristian Bădiliță, „*Simplitatea privirii* sau despre dimensiunea mistică a filozofiei", studiu introductiv la Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, ed. cit., p. 30, dar și discuţia de la pagina 171, în același volum.

de Istorie a gândirii elenistice și romane, de la Collège de France, la inițiativa lui Michel Foucault[4], profund îndatorat lui Pierre Hadot pentru seria de studii dedicată *exercițiilor spirituale* în filosofia antică. Hadot va rămâne aici până în momentul în care se pensionează, în 1991, când va deveni profesor emerit[5].

La mijlocul anilor 60, Hadot începe să se ocupe cu filosofia antică, cercetări care vor culmina cu publicarea, în 1981, a *Exercițiilor spirituale*[6] și a memorabilului studiu *Ce este filosofia antică?*[7].

A continuat să scrie, să publice, să dea interviuri până în momentele premergătoare morții sale, în aprilie 2010. Putem să ne întoarcem la cuvintele lui Roger-Pol Droit și să spunem împreună cu el: „Lui Pierre Hadot nu i-a plăcut niciodată să i se spună înțelept. Este, poate, singurul lucru în legătură cu care s-a înșelat."[8]

2. STUDIUL ISTORIEI FILOSOFIEI CA PRACTICĂ FILOSOFICĂ

Dacă interpretarea textului filosofic, atât de des revizuită în timp datorită schimbării paradigmelor, ar putea beneficia totuși de un reper esențial la care să putem reveni în orice moment, atunci, cu siguranță, opera hermeneutică a lui Pierre Hadot ar fi candidatul ideal la acest statut. Acribia și profunzimea profesorului francez

---

[4] Michel Foucault era un admirator declarat al operei lui Hadot, fiind cel care l-a sfătuit să-și depună candidatura la Collège de France.

[5] Matthew Sharpe, „Pierre Hadot (1922-2010)", în *Internet Encyclopedia of Philosophy. A Peer-Reviewed Academic Resource: http://www.iep.utm.edu/hadot/.*

[6] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes, Paris, 1981.

[7] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?,* Ed. Gallimard, Paris, 1995. În limba română: *Ce este filosofia antică?,* trad. de George Bondor și Claudiu Tipuriță, pref. de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 1997.

[8] Roger-Pol Droit, *loc. cit.*

nu lasă niciodată cititorului nehotărâri în legătură cu tălmăcirile sale, dimpotrivă, impresia acută este mereu aceea a unei prezențe vii și nemijlocite a unui – parcă – spirit stăpânitor al textului. Apropierea de istoria filosofiei prin Pierre Hadot este un fel de călătorie personală, însoțită și ghidată, în cel mai autentic sens, de către un maestru, a cărui privire trece dincolo de text, până în clarobscurul nașterii ideilor. Întreaga operă a lui Hadot este dedicată înțelegerii complexe a filosofiei ca *mod de viață* (*manière de vivre,* fr.) sau, dacă ne putem permite, ca *fapt de viață*, mai mult decât a filosofiei ca sistem canonic sau set de texte.

La Congresul Internațional de Filosofie din 1968[9], Hadot prezenta una din ideile sale fundamentale din domeniul interpretării filosofice: *filosofia ca exegeză*, o idee dinspre care se vor dezvolta ulterior celelalte concepte-cheie, cum este cel al filosofiei ca mod de viață sau conceptul de filosofie ca exercițiu spiritual. Filosofia ca exegeză este legată, spunea Hadot atunci, de fenomenul școlilor filosofice în care se păstrau cu sfințenie gândirea, stilul de viață și scrierile unui maestru[10]: gândirea, deci căutarea personală a întrebărilor filosofice, modul de viață, adică trăirea sau punerea în practică a întrebărilor și răspunsurilor, exegeza, adică înțelegerea întrebărilor și răspunsurilor maestrului. Acesta este modul fundamental, întreit, al practicii filosofice. Studiului exegetic *condiționat*, dacă nu neapărat precedat, de *gândire* și *mod de viață*, i se datorează înțelegerea sensului antic al filosofiei, înțelegerea motivului pentru care, în școlile neoplatonice, prima preocuparea pentru ordinea în care trebuie citite dialogurile lui Platon, în detrimentul cronologiei redactării, înțelegerea

[9] Pierre Hadot, „Philosophie, exégèse et contresens“, comunicare ținută cu ocazia celui de-al XIV-lea Congres Internațional de Filosofie (2-9 septembrie 1968), apărută în: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Universität Wien, Viena, 1968, vol. I, pp. 333-339, republicată și revizuită în: *Études de philosophie ancienne,* Les Belles Lettres, Paris, 2010, pp. 3-11.
[10] *Ibidem,* p. 3.

motivului pentru care, în aceleași școli, studiul platonismului începea cu *Categoriile* lui Aristotel. Tradiția filosofică va impune astfel practicarea filosofiei ca metodă de interpretare a textelor considerate ca aparținând unei autorități.

Intră astfel în discuție un mod de a practica filosofia care este, înainte de toate, unul angajat biobibliografic. Cu această descoperire Hadot deconstruia o mulțime de prejudecăți stabile cu privire la istoria filosofiei antice și medievale, deja profesate de secole, cum că trăsătura cea mai importantă a unui filosof era, înainte de toate, originalitatea și că studiul acestei opere originale trebuie să se axeze pe reconstituirea unui presupus sistem. Odată cu istoriografia filosofică a lui Hadot, devine limpede că studiul filosofiei este nu numai pentru noi, ci și pentru filosofii pe care-i studiem, o îndeletnicire aplicată asupra textelor; că pentru Plotin, de pildă, miza filosofiei era înțelegerea textelor lui Platon, și nu producerea unui sistem, că, pentru Porfir, problema cea mai importantă a textelor lăsate de Plotin este organizarea în acord cu progresia logicii interne a ideilor, o ordine didactică, convenabilă studiului, și nu una cronologică.

Filosofia ca exegeză s-a dezvoltat până la maturitate între secolele I î.Hr. și al VI-lea d.Hr.; va ajunge să dețină un vocabular tehnic precis, precum și exerciții școlare de explicare a textelor (*anagignôskein,* gr.), în mod supravegheat și coordonat, dimensiunea orală păstrând astfel un loc important în școlile filosofice, ea fiind în esență, conchidem din remarcile lui Hadot[11], o *consiliere,* în măsura în care profesorul îndeplinea și rolul de confesor, în mod necesar preocupat de viața și evoluția spirituală a discipolilor săi.

Este extrem de semnificativ faptul că tradiția patristică s-a dezvoltat imediat ce filosofia a luat această formă exegetică, învățământul creștin fiind înțeles pe temeiul aceluiași model ca un învățământ exegetic, creștinismul asumând astfel rolul de împlinire și sistematizare a tuturor celorlalte filosofii.

[11] *Ibid.,* pp. 27-58.

Origen, de pildă, va asocia diviziunea disciplinelor filosofice unor cărți biblice[12].

Tradiția filosofiei exegetice pune oarecum în criză conceptul modern de originalitate. Ne-am aștepta, conform unor stereotipii actuale, ca filosofi precum Origen, Plotin sau Porfir să se fi distins prin contribuții originale și noutatea ideilor. De fapt, filosofia ca exegeză a textelor de autoritate nu presupune originalitatea, în sensul actual al termenului, ci ea trebuie înţeleasă mai degrabă ca manieră proprie de a explica un text, ca artă a armonizării tehnicii exegetice cu experiența personală. Plotin nu este, din acest punct de vedere, un filosof original, cât mai degrabă un interpret creativ, un maestru care știa să creeze elevilor ocazii de descoperire a textului platonician prin medierea vieții personale.

Un gest plotinian în acest sens întreprinde Hadot însuși atunci când, studiind șase sensuri ale termenului grecesc *pragma*, conchide meditativ că întrebuințările cuvântului în filosofia greacă, deși sunt multiple („acel ceva despre care este vorba“, „sens“, „conținut conceptual“, „unitate de sens“, „incorporal“, „realități transcendente“)[13], sunt toate legate de discurs și de gândire, astfel încât este improprie traducerea lui *pragma* prin „lucru“; Hadot propunea chiar o revizuire critică a reprezentării moderne asupra noţiunii tradiţionale de „lucru“, angajamente similare existând și în discuția cu privire la principiul economiei naturii[14] sau în critica extrem de fină la adresa anacronismului *psihologiei istorice*, care decodează textele sau practicile antice prin coduri moderne, în loc să recurgă la descifrarea codurilor tradiționale[15].

[12] Origen, *In Canticum canticorum*, Prolog, p. 75, 6 sq. Baehrens, *apud* Hadot, *loc. cit.,* p. 33.

[13] Pierre Hadot, „Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque“, în *Études de philosophie ancienne*, ed. cit., pp. 61-76.

[14] P. Hadot, „Remarques sur les notions de *phusis* et de *nature*“, în *vol. cit.,* pp. 77-91.

[15] P. Hadot, „*Réflections sur la notion de mentalité collective*“, în *vol. cit.,* pp. 115-121.

Munca sa de filolog însă, de compilare, editare și traducere a textelor grecești și latine din Marc Aureliu (*Meditații*), Ambrozie al Milanului (*Apărarea lui David*), Plotin, Marius Victorinus, i-a oferit cele mai timpurii experiențe de umilă aplecare în fața operelor antice, cu detaliile și rigorile lor, atât tehnice, cât și stilistice. Cea mai importantă problemă era legată de înțelegerea specificului scrierii textelor în Antichitate, fenomen care generează o anumită perplexitate cititorului modern, nu numai datorită aparentei dezordini, dar mai ales faptului că actul scrierii era, pentru cei vechi, unul cu totul diferit de actul scrierii în sens modern. *Lipsa de sistem* este mai degrabă o iluzie generată de așteptarea noastră gratuită; scrierile filosofice antice ne par circulare, repetitive, uneori neconcluzive, pentru că noi le dorim liniare, spontane, concluzive. Or, natura raportului cu textul a celor vechi nu era aceeași: contextul social, politic, instituțional și tehnologic al scrierii impuneau acesteia o funcționare aproape de nerecunoscut pentru noi, un cu totul alt amestec între ceea ce dorea un autor să transmită și ceea ce îi solicitau tradiția și societatea din care făcea parte, respectiv ceea ce decidea autorul respectiv că nu trebuie să spună[16].

Textele antice erau, cu excepții notabile precum scrierile exoterice și eventual protreptice, destinate unor cititori cu care autorul era familiar, de obicei membri ai aceleiași școli filosofice. Este limpede de ce textul și actul numit *filosofie* se afla în legătură indisolubilă cu *destinatarul* textului și cu personalitatea acestuia. Genul literar practicat, regulile retorice și utilizarea lor, tipul de raționament și de analiză erau în mod concret vehiculate conform unor uzanțe asumate de cele mai multe ori tacit, deoarece aparțineau comunității vii, dinamice. Nu în ultimul rând, aceste texte erau, de regulă, dictate și menite a fi citite cu voce tare, astfel

[16] Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life. Spirituals exercises from Socrates to Foucault,* ed. şi introd. de Arnold I. Davidson, trad. în lb. engl. de Michael Chase, Blackwell, pp. 61-64, secțiunea: „Forms of Life and Form of Discourse in Ancient Philosophy“, care nu apare în ediția franceză tradusă în ediția de față.

încât vocea ideală a autorului era, de cele mai multe ori, particularizată și interpretată în fața unui auditoriu. Critica platoniciană a scrierii, din dialogul *Phaidros*[17], ne spune tocmai aceasta: că filosofii Antichității se situau încă problematic față de scris, utilizându-l ca pe un instrument al limbajului verbal care păstra rolul de *model*. Virtutea cititorului modern nu va fi, așadar, aceea de a interpreta textul antic pe baza acelorași uzanțe folosite în hermeneutica textelor actuale, ci alta: aceea de a percepe cum anume textul antic reflectă lumea dialogului viu, a raportului interpersonal dintre autor și cititorul-auditoriu, împreună cu ezitările, hiatusurile, repetițiile, circularitățile și neconcludența de acolo, deci acceptând firescul și preeminența acestora.

Paradoxul cel mai mare este însă altul, anume că dificultățile descrise nu sunt numai ale noastre. Ele erau resimțite deci – și poate că aici este diferența, tocmai în faptul că noi nu le mai resimțim – de către întreaga tradiție filosofică a unei școli antice. Plotin nu citea textele lui Platon cu ușurință, de aceea filosofia sa este în primul rând o exegeză, iar *paideia* construită în comunitatea pe care noi o numim „neoplatonism", o succesiune de exerciții interpretative. Tradiția neoplatonicilor se afirmă viguros ca o școală de exegeză: cea mai mare parte a textelor lor erau analize ale comentariilor scrise de maeștrii de dinainte, adică de autorități; nu se începea cu interpretarea directă a textelor lui Platon, cu atât mai puțin cu scrierea unei opere originale.

Unul din exercițiile cele mai profund subsumate ideii de *filosofie ca exegeză* este, fără îndoială, *Plotin sau simplitatea privirii,* carte publicată în 1963 și greu de clasificat de către editorul francez, ea apărând inițial într-o colecție de psihobiografii. Această carte anticipează câte ceva din fiecare concept fundamental al exegezei hadotiene. La începutul cărții, Hadot enumeră câteva dificultăți pe care orice istoric al filosofiei le întâmpină atunci când încearcă să reconstituie biografia unui filosof ca Plotin, dificultăți provenite

[17] *Cf.* Platon, *Phaidros,* 274b.

din însăși natura relației personale cu filosofia pe care o concepea autorul antic: Plotin nu accepta să se scrie despre el sau să i se facă portretul; apoi, pentru Plotin, filosofia trebuia dedicată transcenderii naturii corporale; nu în ultimul rând, argumentarea și figurile de stil plotiniene nu sunt originale, ci impuse de către textele pe care le comenta și al căror moștenitor se considera. Legătura puternică a lui Plotin cu tradiția și dependența stilului său de textele comentate fac parte în mod explicit din ceea ce Hadot numea, în textul discutat mai sus, *filosofia ca exegeză.* Plotin și, fără urmă de îndoială, Hadot asumă în mod practic cuvintele din *Enneada* a V-a, citate de profesorul francez în primele pagini din cartea sa:

> *„Discursurile noastre nu cuprind nimic nou într-însele și nu sunt de astăzi, ci ele au fost rostite cu multă vreme în urmă, fără să fi fost însă dezvoltate, iar discursurile noastre de acum nu sunt decât exegezele discursurilor de demult…"*[18]

Discursul filosofic se propune pe sine ca discuție asupra unui text, ca o exegeză inseparabilă de biografia spirituală, aceasta presupunând ca miză construirea unei relații personale între exeget și autoritatea comentată, cum este Platon în cazul lui Plotin, tocmai pentru că filosofia presupunea o cale de transformare a modului de viață al individului: o conversie a atenției, o îndepărtare de grijile și preocupările vane. Profesorul de filosofie întruchipat de Plotin este, la rândul lui, un maestru spiritual la modul foarte practic: un consilier, un îndrumător personal, poate un duhovnic.

Acest profesor de filosofie, filosoful ca exeget, poate însă greși: poate interpreta greșit termeni importanți, poate traduce greșit unii termeni, poate da expresiilor un sens nou, nu neapărat adecvat din punct de vedere semantic, toate aceste erori apărând uneori din pură întâmplare. În studiul „Philosophie, exégèse et

---

[18] Plotin, *Enneade,* V, 1, 8, 10, citat de P. Hadot în *Plotin sau simplitatea privirii*, ed. cit., p. 38.

contresens", citat mai sus[19], Hadot spune că non-sensurile sau erorile creative ale exegezei filosofice fac parte integrantă din tradiția școlii, adică din istoria filosofiei: atât expresii ocazionale, cât și formulele fixe de genul „cunoaște-te pe tine însuți" sunt mereu împrumutate, recontextualizate, reexplicate, în acord cu școli și tradiții diferite față de cele originare. Aceste așa-zise „erori" nu reprezintă de fapt altceva decât *alte interpretări adevărate*, în noile contexte filosofice, dogmatice, sociale și culturale, în acord cu două presupoziții hermeneutice: prima, că textele vechi pot fi înțelese în congruență cu contemporaneitatea interpretului și în mod consistent cu alte autorități, și a doua, că un filosof nu se contrazice niciodată pe sine, deci acolo unde apar contradicții, ele pot fi explicate.

Dar nu întotdeauna dificultățile de interpretare generează așa-zisele erori. Uneori vinovat este chiar limbajul, care nu poate vorbi despre relația sa cu lumea și cu gândirea, fiind deci, de cele mai multe ori, în filosofie, supus unor presiuni ale gândirii la care nu se poate acomoda. Așa cum spunea anticul Damascius și, în același spirit, modernul Wittgenstein, este în aceeași măsură cu neputinţă a spune că obiectul experienței (Unul, la Damascius) este incognoscibil şi că este cognoscibil. Neputând vorbi, doar descriem starea subiectivă în care ne găsim. Astfel, limbajul și sensul se arată, de cele mai multe ori, la mare distanță, astfel încât, la limită, nu putem exprima prin limbaj tocmai ceea ce are el esențial din punctul de vedere al experienței noastre legate de el: anume, faptul că limbajul reflectă forma lumii. Nu putem ieși din limbaj pentru a arăta acest lucru[20].

Acest mod dinamic de raportare la textele vechi este însuși motorul dezvoltării ideilor. Ierarhiile neoplatonice dezvoltate pe baza dialogurilor platoniciene, unde noi spunem azi că nu se

---

[19] La fel și în *Philosophy as a way of life*…, ed. cit., pp. 65-67.

[20] *Cf.* Pierre Hadot, „Teologia negativă. Apofatism şi teologie negativă", în ediţia de faţă, pp. 277-292.

regăsesc, postularea, de către Augustin, a unui „cer al cerurilor“ pe baza unei traduceri greșite din Psalmi (113, 36), transformarea, de către Husserl, a sensului expresiei *gnothi seauton* prin echivalarea ei cu *epoche* (paranteza fenomenologică) – sunt numai câteva exemple. Nu este surprinzător faptul că, deși filosofia modernă va refuza argumentul autorității în numele rațiunii autoîntemeiate, renunțând, cel puțin pentru o perioadă, la exegeza textuală în favoarea „exegezei“ naturii, ea va rămâne totuși dependentă de cel mai important lucru pe care i-l putea lăsa moștenire acea tradiție a practicii exegetice din perioada antică și medievală: căutarea și perfecționarea metodei, cu condiționarea ei istorică, lingvistică și retorică.

3. FILOSOFIA CA PRACTICĂ ȘI EXERCIȚIU SPIRITUAL

Una din preocupările constante ale lui Hadot care i-a îndrumat opera de la început a fost înțelegerea filosofiei ca *mod de viață* (*manière de vivre,* fr.), apanajul, în primul rând, al marilor filosofi care consideră esențială concordanța între doctrina profesată – deopotrivă teoretică și practică – și viața lor proprie. Punând perspectiva lui Hadot pe seama influenței dinspre maestrul Louis Lavelle, în aceeași măsură și maestru al lui Karl Albert, Cristian Bădiliță a construit o excelentă analiză filologică asupra actului filosofic, înțeles ca un consum temerar al distanței până la uniunea mistică cu Unul, prin intermediul termenului *poros*, numele tatălui lui Eros[21] și, în același timp, nume al strădaniei, al „răzbaterii“:

> *„Eros/Filozoful/Socrate ştie cum să ajungă la cunoaștere; el vânează prada (nu se mulțumește numai s-o urmărească); merge cu*

[21] *Cf.* Pierre Hadot, „Filosofia ca mod de viață“, în ediția de față, p. 337.

dârzenie până la capătul lucrurilor, adică este, cu termenul inspirat găsit de Petru Creţia, un «ajungător»"[22].

Sub acest semn al vânării, al răzbaterii „distanței ce separă filosofia de înțelepciune"[23], s-a scris destinul întregii filosofii antice grecești. În *Ce este filosofia antică?*, o carte cu un imens succes la public, Hadot relua ideea pe care o mai menționase cu ocazia studiilor sale filologice asupra formelor și particularităților de redactare a textelor, și anume menirea filosofiei ca mod de viață, spunând că cititorul modern poate să ajungă mai aproape de sensul filosofiei teoretice conținute în textele vechi numai cu condiția asumării unui efort de schimbare a perspectivei asupra ideii de filosofie: aceasta înseamnă o recontextualizare, în sensul gândirii filosofiei ca angajament pentru un mod de viață anumit, altfel spus, ca opțiune existențială. Ulterior, creștinismul a putut el însuși să se prezinte ca o filosofie[24]. Trebuie să pornim de la premisa că, pentru omul antic, a deveni platonician, aristotelician sau stoic era ceva comparabil cu ceea ce, în contemporaneitate, ne apare ca o convertire religioasă, adică ceva mult mai angajant decât ceea ce ar fi azi o simplă alegere a subiectului pentru lucrarea de licență.

Convertirea era, de altfel, un fenomen cultural cunoscut lumii antice, nu numai în formă religioasă. Exista o convertire în sens politic, apoi una filosofică, înțeleasă ca revenire în sine printr-o desprindere violentă de alienarea ignorantă, iar ulterior, în creștinism, apare un sens preluat din religia iudaică, acela de *epistrophe* (revenire la un stadiu ideal şi desăvârșit) prin pocăinţă şi înfrânare, dar și sensul de *metanoia*, răsturnare completă a fiinţei prin credinţa în cuvântul lui Dumnezeu[25]. *Întoarcerea la sine* a lui Hadot este, în

[22] Cristian Bădiliță, „*Simplitatea privirii* sau despre dimensiunea mistică a filozofiei", art. cit., pp. 15-23, în special p. 20. În *Ce este filosofia antică?*, ed. cit., p. 71, Hadot folosește seria de termeni: „Înstăritul", „Bogatul", „Răzbătătorul".
[23] Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?,* ed. cit., p. 29.
[24] *Cf.* Pierre Hadot, „Filosofia ca mod de viață", în ediția de față, p. 344.
[25] Pierre Hadot, „Convertire", în ediția de față, pp. 259-273.

acest sens, un lucru diferit de acel *souci de soi*, definit de Foucault ca „purtarea de grijă faţă de sine“ sau „scriitura de sine“: la Hadot, interiorizarea este, în același timp, o înălţare la un nivel sufletesc superior, deci dobândirea unei conştiinţe de sine ca parte a Naturii, a Raţiunii universale, deci, în final, o altă exteriorizare, într-o dimensiune cosmică, asupra căreia Michel Foucault, spune Hadot, nu a insistat suficient, propunând o cultură a sinelui mult prea estetică[26].

În oricare caz, convertirea apare ca urmare a unei decizii care nu este un fenomen individual și solitar. Cum spune Hadot, „nu există filosofie sau filosofi în afara unui grup, a unei comunități, într-un cuvânt, a unei școli filosofice“[27].

Opțiunea de viață, școala adecvată și discursul filosofic ca mijloc și expresie a lor sunt, se pare, condiții minimale pentru „răzbaterea“ pomenită aici, deși activitatea filosofică poate să se desfășoare și atunci când discursul nu o poate exprima, ceea ce nu înseamnă totuși că cele două sunt separabile, ci doar că discursul este parte componentă a modului de viață filosofic, ca instrument cu funcție formativă, educativă, psihagogică și terapeutică. Discursul are putere de transformare asupra sinelui prin formarea de dispoziții permanente (*habitus*-uri) în sufletul cognitiv, conform explicației din psihologia platoniciană și aristotelică: „Adevărata cunoaștere, în viziunea lui Aristotel, se naște doar printr-o îndelungată legătură cu conceptele, cu metodele, dar și cu faptele observate.“[28]

Școala ca organizare instituțională putea, de asemenea, lipsi în anumite împrejurări, cum sunt de pildă cazurile pyrrhonismului și cinismului, dar și acolo avem în mod cert două atitudini de gândire și viață, echivalente, fiecare în felul său, cu o *hairesis*, după cum va spune medicul Sextus Empiricus mai târziu[29]. Ceea ce rămâne,

[26] Pierre Hadot, „Eul şi lumea. Consideraţii asupra noţiunii de *cultură a sinelui*“, în ediția de față, p. 387.
[27] Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?,* ed. cit., p. 29.
[28] *Ibidem*, p. 116.
[29] *Ibid.,* p. 129.

quidditatea – dacă ne este permis – filosofiei, în sensul propovăduit aici de Hadot, este tocmai *opțiunea de viață*. Aceasta reprezintă o teză metafilosofică[30] și ea presupune că alegerea modului de viață nu este un scop extrinsec sau, cu atât mai puțin, un efect colateral al activității filosofice; din contră, este scopul intrinsec al practicării filosofiei. Studentul unei școli din perioada neoplatonică rămânea nu doar cu noțiuni teoretice, cât mai ales cu *soluții* practice la problemele întâlnite de-a lungul vieții: ei puteau oricând să aplice preceptele școlii și pentru aceasta își pregăteau *hypomnemata*, notițe pentru împrospătarea memoriei.

Pe acest temei înțelegem de ce filosofia ca iubire de înțelepciune este mereu altceva decât filosofia ca discurs izolat de contextul biografic și social, adică filosofia ca iubire de cuvinte (*philologia*) a sofiștilor, deci a celor care au dezvoltat discursul gol, neizvorât din fenomenul vieții personale. Tot un fel de sofiști sunt, din punctul de vedere al lui Hadot, și profesorii din universitățile moderne, care nu au ca scop consilierea unui mod de viață filosofic, ci formarea de funcționari, adică decernarea de diplome. Căci, dacă luăm în considerație și vorbele lui J. Bouveresse, „o filosofie nu poate fi, în cele din urmă, decât expresia unei experiențe umane exemplare“[31].

Alegerea maestrului

Școlile filosofice propuneau deci celor care doreau să studieze filosofia o *căutare ghidată* a înțelepciunii, care includea câteva etape succesive. Cu exegeza începea, se pare, construirea relației directe cu autoritatea (Platon, în cazul neoplatonicilor) și cu maestrul, în cazul discutat aici, Plotin. Alegerea modului de viață depinde, în fiecare caz, de asumarea doctrinei maestrului, care, de cele mai multe ori, se construia sub ochii elevilor, nefiind niciodată disponibilă ca un corpus integral, consultabil și verificabil.

[30] *Cf.* Matthew Sharpe, *loc. cit.*

[31] *Cf.* Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?,* ed. cit., p. 282.

Aceasta înseamnă că numai credibilitatea maestrului și a autorității trebuiau să fie suficiente pentru acceptarea doctrinei, lucru care necesita un intens efort de căutare a maestrului potrivit. Cazul lui Plotin însuși, care la 28 de ani își caută maestrul, simțindu-se atras de filosofie, este impresionant în acest sens:

> *„Fiindu-le recomandat filosofilor care se bucurau pe atunci de cea mai mare faimă în Alexandria, după ce s-a dus și i-a ascultat, s-a întors de la lecțiile lor atât de abătut și plin de întristare, încât și-a vărsat necazul către un prieten. Prietenul, ghicind parcă ce-i poftea inima, l-a dus la Ammonios. Pe acesta nu-l încercase până atunci. După ce a mers și l-a ascultat, Plotin i-a zis prietenului său: Pe acesta îl căutam! De atunci nu s-a mai despărțit de Ammonios, și atât de mare practică într-ale filosofiei a dobândit ...“*[32]

Mai devreme cu un secol, Iustin, filosoful-martir, căutase aidoma printre filosofii Romei. Știm din textul său *Dialogul cu Trifon Evreul,* în care relatează cum s-a convertit la creștinism, că a încercat să se apropie întâi de un stoic, care însă nu credea în existenţa unui Dumnezeu, ceea ce lui Iustin i s-a părut o nebunie; a mers apoi la un peripatetic, care i-ar fi solicitat onorariu; l-a părăsit pentru un pitagorician, care îi amâna căutarea mântuirii cu teorii matematice, cu astronomie şi geometrie, motiv pentru care a mers mai departe, întâlnind un platonician, care a fost în sfârșit pe potriva căutărilor sale[33].

Figura maestrului sau a înțeleptului reprezintă și ea o temă aparte în filosofia hadotiană[34], întemeiată pe o trăsătură importantă a filosofiei antice însăși, de asemenea uitată în perioada modernă. Grecii

---

[32] Porfir, *Viața lui Plotin*, 3, în: Porphyrios, *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin,* trad. în lb. rom. de Adelina Piatkowski, Cristian Bădiliță și Cristian Gașpar, Ed. Polirom, Iași, 1998.

[33] Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, *„Dialogul cu iudeul Tryfon“*, trad. de O. N. Căciulă, în: *Apologeţi de limbă greacă*, EIBMBOR, 1997.

[34] Vezi, în limba română, Pierre Hadot, „Înțeleptul“ în: *Ce este filosofia antică?,* ed. cit., pp. 243-253.

întocmeau liste de înțelepți, Platon căuta virtutea, frumusețea, adevărul folosindu-se de personaje care întruchipau figuri legendare, iar Aristotel se întreba „care a fost cel dintâi filosof?". Înțelepciunea, în forma sub care poate fi găsită de oameni, trebuie să cunoască, pesemne, măști concrete, altminteri este imposibil de recunoscut și mai ales imposibil de învățat: ar fi absurd să știm ceva despre înțelepciune fără a fi înțelepți. Trebuie să existe deci profesorul de virtute, cel căutat în dialogul *Menon*.

Socrate este, poate, figura cea mai reprezentativă a filosofului-maestru, Hadot dedicându-i studii întinse[35]. Desigur, maeștri ca Seneca, Epicur, Pyrrhon, Sextus Empiricus sau Plotin nu fac decât să ilustreze lungul șir al modelelor. Studiul vieților acestora oferă „*norma transcendentă* ce determină modul de viață al filosofului"[36], identitatea cu sine a școlii și a ucenicului, fixată în idealizarea unor stări interioare de fericire și serenitate, asociate autonomiei spirituale (*autarcheia,* gr.), lucidității în fața oricărui rău și cultivării virtuților, după cum spusese și Aristotel: filosoful contemplă după modelul Primului Motor.

Înțeleptul este un „om divin", adică unul care trăiește în proximitatea zeilor. Plotin este un exemplu perfect de „om îndumnezeit" (*theios aner*, gr.)[37], care, spre deosebire de gnosticii vremii, unii chiar elevi ai săi, nu crede că trebuie să aștepte sfârșitul luptei dintre puterile cosmice ale binelui și răului, adică sfârșitul lumii corporale, pentru ca sufletul său să se întoarcă în lumea spirituală a „pleromei". El știe că țelul călătoriei este unul interior, înspre eul profund, asupra căruia meditează și pe care îl vede, după propria mărturie, ca pe o „fermecătoare frumusețe", „nobilă", „asemenea

---

[35] Pierre Hadot, „Socrate", în ediția de față, pp. 111-162; „Figura lui Socrate", în: *Ce este filosofia antică?*, ed. cit., pp. 51-67; *Éloge de Socrate,* Ed. Allia, 1998.

[36] Pierre Hadot, „Înțeleptul", în: *Ce este filosofia antică?*, *loc. cit.*

[37] Adică un sfânt, în imaginarul colectiv al epocii. *Cf.* Cristian Bădiliță, „Despre viețile unor *bărbați îndumnezeiți*", în: Porphyrios, *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin,* ed. cit., p. 23.

divinului“. Traseul sau scara virtuților filosofului plotinian ne este revelată chiar de cuprinsul cărții *Plotin sau simplitatea privirii*: după „Portret“ și „Niveluri ale eului“, vin în această ordine: „Prezența“, „Iubirea“, „Virtuțile“, „Blândețea“ și „Singurătatea“. Finalmente, Hadot va spune că filosofii Antichității „proiectează“ figura lui Dumnezeu în lume și aparenta lor indiferență față de problemele zilei denotă deschiderea lor către o stare de conștiință superioară, în care gândesc și acționează în sincronizare absolută cu Dumnezeu și cu lumea.

Socrate, maestrul prin excelență, este figura paradigmatică a filosofului-ascet. Prin el, filosofia greacă a găsit momentul prielnic pentru a propune tuturor timpurilor personalitatea totală a omului înțelept, figură prehristică și mitică în același timp. Odată cu Socrate, filosofia a cunoscut o reorientare fundamentală pe mai multe planuri: schimbarea obiectului de studiu, prin trecerea de la investigațiile naturaliste la problema umanului și a fundamentelor moralei, investigarea problemei metodei filosofiei prin propunerea artei „moșitului“, adică a scoaterii la lumină a adevărului depozitat în fiecare dintre noi, prin introspecție și dialog, trecerea de la un ideal de educație bazat pe formarea atletică, la un ideal paideic, construit în jurul formării intelectuale. Direct sau indirect, revoluția socratică și-a pus amprenta asupra tuturor filosofilor care i-au urmat. Hadot dedică un capitol consistent figurii enigmatice și paradigmatice a lui Socrate, explorând felul în care maestrul atenienilor a modelat ideea de filosofie ca mod de viață.

În primul rând, Socrate și-a asumat o viață filosofică, ale cărei obiective începeau cu atitudinea critică față de cutumele societății în care trăia și față de pseudovalorile sale: bogăția, statutul social, onorurile publice, ambiția politică, atât prin modul de viață, incluzând aici vestimentația, regimul alimentar, relațiile sociale, cât și prin ironiile adresate direct unor interlocutori, care vor deveni ulterior acuzatorii săi. În al doilea rând, Socrate este legatarul și resursa unui model de înțelepciune însoțită de modestie, asumată smerit

și mereu verificată prin practicarea dialecticii sau a dialogului. În al treilea rând, Socrate este primul practicant consecvent, prin arta dialogului, a ceea ce Hadot numește „exercițiile spirituale", menite, în cazul lui, a pune la îndoială falsele certitudini, stereotipiile culturale și, mai ales, excesul de încredere în sine.

Problema esențială a dialogului socratic nu este dată de subiectul supus dezbaterii, ci de profilul celui care vorbește: scopul dialogului este obținerea unor schimbări în atitudinea mentală a interlocutorilor, transcenderea eului limitat către resursele universal umane de care acesta dispune. Socrate ințiază de fiecare dată dialogurile cu scurte digresiuni despre identitatea vorbitorului, iar cu privire la sine, este mărturisitorul unei paradoxale necunoașteri: el chestiona tot ce interlocutorii săi pretindeau a ține de competența lor (educația, vitejia, binele și așa mai departe), spunând că urmărește să învețe de la ei; niciunul însă nu îi putea oferi o învățătură, neputând trece de iscodirile sale insistente. Nici Socrate nu dovedea mai multă știință decât ei, ba chiar pretindea mereu că nu știe nimic, ceea ce reprezintă, în mod exact, câștigul nostru, al cititorilor: anume, învățătura că cel mai important lucru este conștientizarea limitelor, a propriei ignoranțe. Pe toate aceste temeiuri, Socrate apare ca maestrul căutat, modelul niciodată depășit al celui care caută filosofia ca mod de viață.

Filosofia ca asceză

Odată identificat maestrul, autoritatea, doctrina, putea începe practicarea filosofiei, care presupunea o serie de tehnici mentale. Sunt notorii în acest sens practicile cinice de constrângere socială, tehnicile stoice de ierarhizare și urmărire a plăcerilor, sau cele epicureice, de identificare a falselor plăceri: „leacuri" întrebuințate, la marea lui nevoie, și de Boethius, în așteptarea înțelegerii tainei morții; însă majoritatea școlilor antice acceptau că filosofia este condiționată de obținerea unei stări de liniște sau de pace a minții,

susținută de parcurgerea unor exerciții de luare în stăpânire a pasiunilor, preliminare înțelegerii doctrinei[38].

Tehnicile erau diferite de la o școală la alta și conduceau, în mod practic și logic, la doctrine diferite despre divin, lume și viață, pe potriva unor experiențe umane specifice. Asceza platoniciană însemna renunțarea la plăcerile simțurilor, urmarea unui regim alimentar, abținerea de la consumul cărnii, posturi și veghe; asceza cinicilor pretindea, la rândul ei, suportarea frigului, a injuriilor, suprimarea luxului și confortului, iar asceza pyrrhoniană considera toate lucrurile ca lipsite de interes. Epicureicii limitează dorințele de dragul plăcerii pure, stoicii evită judecarea lucrurilor pentru a nu se atașa de obiecte[39].

Aceste divergențe ale filosofilor cu privire la fericire și viața bună sunt însă, în opinia lui Hadot, o necesară diversitate de ajutoare spirituale pe potriva unei complexe tipologii umane, vizând totuși un scop comun: răsturnarea ideilor preconcepute, pentru a face loc unei adecvate situări în raport cu adevărul. Ideile false despre bogăție, onoruri, plăceri pot fi convertite în idei adecvate despre virtute, contemplare, simplitate, fericire. În dialogul platonician *Banchetul*, Socrate practică și anumite exerciții de asceză corporală:

> *„E necesar deci ca filosoful să se purifice, adică să încerce să-şi concentreze şi să-şi adune cugetul, să-l elibereze de împrăştierea şi neatenţia impuse de trup. Ne vom referi aici la îndelungile autoconcentrări ale lui Socrate evocate de Platon în* Banchetul*, în timpul cărora rămâne nemişcat, fără a se clinti şi fără a mânca. Acest exerciţiu este, cu siguranţă, o asceză a trupului şi a minţii, o renunţare la pasiuni, pentru a accede la puritatea minții.“*[40]

[38] *Cf.* Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life...,* ed. cit., p. 83.

[39] Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?,* ed. cit., p. 215.

[40] *Ibidem*, p. 95. *Cf.* și p. 183 cu privire la pitagoreici: *„În numeroasele* Vieţi *ale lui Pitagora* (...) *se descrie viaţa filosofică idilică dusă în şcoala maestrului sau modul cum era organizată comunitatea pitagoreică primitivă: alegerea candidaţilor, noviciatul, constând într-o tăcere de câţiva ani, comunitatea bunurilor între membrii grupului,*

Scopul filosofiei va fi, la neoplatonicieni, *unio mystica,* ceea ce aduce imediat în centrul atenției și dimensiunea *ritualică* a practicii filosofice. În primul rând, ea este legată direct de practica *ascetică*, în sensul discutat anterior, iar în al doilea rând, asceză fiind, este de așteptat ca filosofia să producă efecte concrete asupra vieții cotidiene a filosofului, ca să putem vorbi deci, la un nivel instrumental, despre un traseu, un drum sau o scară a virtuților care trebuie parcurse de către filosof.

> *„Asceza va fi menită să împiedice partea inferioară a sufletului să devieze către sine atenţia ce trebuie îndreptată către spirit* (...). *Modul de viaţă ascetic va avea ca scop disciplinarea atenției, la fel de strictă la Plotin ca şi la stoici."*[41]

Filosofia ca mod de viață ascetic, dacă această formulare este convenabilă, presupune deci mai mult decât studierea unor precepte sau temeiuri conceptuale, fiind, mai exact și mai orientat, o întemeiere pe mărturii: de pildă, sondarea vieții personale a unor filosofi cu scopul de a găsi probe ale angajării lor practice în filosofia ascetică. Această sondare are, evident, rolul de a cunoaște mai bine *autoritatea* căreia un maestru îi încredințează, până la urmă, *viața* ucenicilor săi. Cât de consistente erau convingerile etice ale maeștrilor și în ce măsură puteau ei înșiși să își respecte propriile precepte? A fost Marc Aureliu un opioman? – iată un exemplu de discuție pasionantă, începută în 1961 de către T. W. Africa[42]

asceza, dar şi viaţa lor contemplativă". De asemenea, la pagina 189: *„Discursul filosofic al lui Plotin, la toate nivelurile realităţii, nu face decât să conducă spre o asceză şi o experienţă interioară, ce sunt adevărata cunoaștere."*

[41] Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică,* ed. cit., p. 185. *Cf.*, de asemenea, p. 195: *„Pentru Plotin, trăirea conform spiritului constă într-o viaţă filosofică, adică în asceză şi în experienţa morală şi mistică.* (...) *Neoplatonicienii ce i-au urmat păstrează, fără îndoială, practica filosofică a ascezei şi virtuţii, dar au considerat la fel de importantă, sau chiar mai importantă, cum ar fi cazul lui Iamblichos, ceea ce numesc ei practica teurgică."*

[42] Pierre Hadot, „Marc Aurèle était-il opiomane?", în *Études de philosophie ancienne*, ed. cit., pp. 95-114. Articolul discutat este: T. W. Africa, „The Opium

și preluată de către Hadot în 1984, despre relația dintre filosofia stoică și modul de viață cotidian al lui Marc Aureliu. Hadot pornește de la pretenția lui Africa, conform căreia împăratul stoic ar fi manifestat, în perioada campaniilor militare pe Dunăre, tulburări grave de comportament provocate de lipsa opiului. Analiza filologică și istorică a lui Hadot duce la concluzia contrară, aceea că Marc Aureliu lua un medicament numit teriac, datorită sănătății precare, nefiind niciunde vorba despre opiomanie, acest lucru fiind imposibil de stabilit cu argumente istorice.

Cel de-al doilea nivel, al *efectelor filosofiei în viața practică a filosofului,* este nu numai posibil, dar chiar obligatoriu: acestea se impun cu necesitate în puterea faptelor sale. Înțelegem mai bine această putere dacă reflectăm puțin asupra unui fragment din *Plotin sau simplitatea privirii*:

> *„În asceza plotiniană, nu există așadar o luptă cu sine, nu există «înfruntare» spirituală. Este de ajuns ca sufletul să contemple, să se întoarcă spre Dumnezeu, pentru ca întreaga ființă, până în părţile ei cele mai de jos, să se transforme. S-ar putea crede că această contemplaţie absoarbe sufletul şi nu-i mai îngăduie să fie atent la lucrurile exterioare. Dar viaţa lui Plotin stă mărturie: când ai atins un anume nivel de puritate interioară, când contemplaţia a devenit continuă, când privirea ţi s-a limpezit şi a devenit parcă luminoasă, atenţia pe care ţi-o îndrepţi spre Spirit nu trebuie să te împiedice să fii atent şi la cel de lângă tine, la lume, la trup. Aceeași deschidere, aceeași așteptare iubitoare îţi îngăduie să te afli simultan alături şi de Spirit, şi de cei din jurul tău. Această atenţie este blândețea.*“[43]

Exerciții spirituale

Exercițiile spirituale reprezintă dezvoltarea, într-o direcție fără precedent, a conceptului filosofiei ca mod de viață. După Pierre Hadot, viața filosofică înseamnă un set de activități practice

Addiction of Marcus Aurelius“, în *Journal of History of Ideas*, 1961, pp. 97-102.

[43] Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, ed. cit., p. 171.

și mentale, exersate prin antrenament continuu, menite a aplica preceptele în realitatea de zi cu zi. Numeroase texte antice, începând cu Platon și trecând prin Aristotel, Seneca, Marc Aureliu sau Plotin, sunt văzute nu atât ca dezvoltări teoretice, cât mai degrabă ca exerciții de întoarcere asupra sinelui, eforturi de concentrare asupra prezentului, modalități de examinare a comportamentului propriu. Aceste exerciții fac parte și din istoria ulterioară a filosofiei, în mod peren.

Diviziunile clasice ale filosofiei[44] aduc în discuție necesitatea organizării studiului în funcție de un itinerariu, de o metodă concretă care duce la înțelepciune. Acest lucru probează existența unei practici de căutare a etapelor căii interioare care trebuie parcursă de către filosof, a treptelor transformării lui personale, ceea ce echivalează cu experiența unui efort structurat, cu un exercițiu ce duce la înțelepciune, conținând, tocmai din acest motiv, ezitări, incoerențe, conflicte interne. Din acest motiv exercițiile spirituale nu se pot numi simple exerciții de gândire, și nici intelectuale; subiectul lor este acea funcționare armonioasă a gândirii și intelectului împreună cu imaginația și sensibilitatea. Ele presupun o transformare integrală a persoanei, ca viziune și atitudine, provenind din tradiția greco-romană și având drept corespondent în vocabularul creştin occidental, la Ignaţiu de Loyola, pe *exercitia spiritualia*.

Cartea *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*[45], din 2008, subliniază o dată în plus această dimensiune a filosofiei și arată că filosofia nu înseamnă numai cuvinte și text, ci, după cum spuseseră deja Epictet sau Marc Aureliu, în același timp, o acțiune socială și comunitară, adică, într-un sens, un exercițiu spiritual. Filosofii moderni fac parte și ei dintr-o

[44] *Cf.* Pierre Hadot, „Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité", în *Études de philosophie ancienne*, ed. cit., pp. 125-158.
[45] Pierre Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels,* Ed. Albin Michel, Paris, 2008.

lungă tradiție a exercițiilor spirituale, de pildă Descartes, care ne propunea o transformare a persoanei umane prin intermediul filosofiei, apoi Spinoza, autorul unui sublim tratat de etică, ce se încheie cu postularea obținerii beatitudinii prin înțelepciune, dar de ce nu și Schopenhauer, Nietzsche, Jules Michelet, Bergson sau Wittgenstein. În studiul dedicat lui Michelet, Hadot ajunge la concluzia fermă că

> *„în Marcus Aurelius își află Michelet inspirația pentru actul său de credință, eroic și acesta, în armonia profundă dintre ordinea omenească și ordinea cosmică. Iar acest act de credință trebuie bine înțeles. El vrea să spună că nevoia omului de dreptate se fundamentează, în ultimă instanță, pe adeziunea la ordinea cosmică.“*[46]

„Nu uitați să trăiți!“ (*memento vivere,* lat.) este maxima pe care Hadot o discută comparativ cu principiul *memento mori*, spre a pune în evidență bucuria de a trăi momentul ca fenomen originar al practicii filosofice. *Memento mori* nu este însă nici el decât versiunea romantică, vlăguită, a socraticului „Pregătește-te pentru moarte!“ (*melete thanatou,* gr.).

Pentru a actualiza pe deplin sensul spiritual al filosofiei, filosoful își va perfecționa un set de *practici spirituale* sau ascetice (*askesis*, gr.), menite a contribui nu atât la dezvoltarea capacităților cognitive, acestea fiind mai degrabă efecte neurmărite, cât mai ales la perfecționarea vieții filosofului, și constau în aprofundarea activităților simple, specifice școlilor marilor filosofi: cititul, ascultarea, dialogul, investigarea, cercetarea, conform unei arte de a trăi, de altfel echivalentă cu filosofia, pentru Epictet. Ele sunt asumate prin repetarea permanentă și transformarea lor în obiceiuri cotidiene. În mod concret, aceste activități reprezintă

[46] De altfel, Hadot citează și vorbele memorabile scrise de Jules Michelet înaintea morții sale, cuvinte de neîndoielnică inspirație stoică: *„Eu cunosc o singură lume și, văzând pretutindeni numai echilibru și dreptate în cele fizice, nu mă îndoiesc că echilibrul și dreptatea se regăsesc și în cele morale“*. *Cf.* Pierre Hadot, „Michelet și Marcus Aurelius“, în ediția de față, p. 225.

tot atâtea îndemnuri la „învățare“: învață să trăiești, învață să dialoghezi, învață să mori, învață să citești.

„Învață să trăiești!”, primul astfel de exercițiu, se referă la învățarea, prin practică continuă, a viețuirii în acord cu principiile filosofiei, aplicarea lor permanentă în experiența cotidiană până la transformarea acesteia într-o experiență concretă a înțelepciunii. Este o convertire la o viață autentică. Învățarea aceasta se întemeiază pe faptul că putem trăi fără suferință, fără dezordine și fără patimi în măsura în care învățăm să le luăm în stăpânire, să le îmblânzim ca pe niște fiare. Sunt, în acest scop, metode concrete pe care fiecare școală filosofică le practica în felul ei; toate aveau însă, ca principiu de acțiune, modificarea raportării la lume a persoanei consiliate. La stoici, de pildă, întâlnim ca subiect principal lupta cu nefericirea. Tehnica ei era, nici mai mult, nici mai puțin, decât educarea sufletului, astfel încât acesta să nu-și dorească decât ceea ce îi este accesibil și să nu se ferească decât de pericolele care pot fi cu adevărat prevenite, toate celelalte situații trebuind să fie re-învățate ca indiferente și inevitabile. Aceasta însemna, pentru ei, că filosoful învață să trăiască în conformitate cu natura, desprinzându-se treptat de învățătura oamenilor, alcătuită în acord cu patimile.

Pentru a învăţa exerciţiile de meditaţie, elevii începători aveau la dispoziţie *sentinţe* sau *rezumate* ale dogmelor şcolii respective, prezentate sub forma unor formule scurte şi percutante: *Epistolele* lui Epicur, de exemplu, îndeplineau acest rol. Dogmele şi principiile metodologice nu făceau obiectul dezbaterilor în interiorul şcolii, deoarece a filosofa însemna, în primul rând, cum am mai spus, a te converti la doctrina și modul de viaţă al acelei şcoli[47]. Deși nu s-a păstrat niciun tratat sistematic cu aceste exerciții, decât fragmentar[48], Hadot redă două astfel de liste,

[47] *Cf.* Pierre Hadot, „Lecţia filosofiei antice. Istoria gândirii elenistice şi romane“, în ediția de față, pp. 295-334.
[48] Pierre Hadot, *Philosophy as a way of life...,* ed. cit., p. 83 și nota 18 de la p. 111.

după Filon Alexandrinul și reconstituie, pe baza lor, un program stoic de viață (*kanon*, gr.), constând în următoarele exerciții[49]: căutarea (*zetesis*, gr.), examinarea (*skepsis*, gr.), lectura, audiţia (*akroasis*, gr.), atenţia (*prosoche*, gr.), stăpânirea de sine (*enkrateia*, gr.), indiferenţa față de lucrurile indiferente. A doua listă enumeră: lecturile, meditaţiile (*meletai*, gr.), terapiile patimilor, aducerea-aminte a binelui, stăpânirea de sine (*enkrateia*, gr.), îndeplinirea datoriilor. Ele se pot grupa, după cum se vede, în trei categorii: exerciții de antrenare a minții, exercițiile de practică intelectuală menite a ajuta meditația și memorarea, respectiv exercițiile vieții active, menite să creeze obișnuințe practice. Aceste exerciții practice sunt numeroase, ele dând chiar titlul unor tratate antice, lucru ce susține, o dată în plus, caracterul principal terapeutic al filosofiei.

Al doilea exercițiu este: *„Învață să dialoghezi!"*, lecția esențială a socratismului. Astfel, în lectura lui Hadot, dialogurile socratice nu predau lecţii despre *subiectul* lor, ci despre cu totul altceva: anume, *persoana* celui cu care Socrate dialoghează, și apoi, relația paideică dintre personaje. Socrate dă indicii asupra faptului că nu conţinutul discuției este miza, repetând, de câte ori are ocazia, că nu știe nimic; ceea ce contează cu adevărat este relația interumană, stabilirea unei experiențe comune între partenerii de dialog, o experiență completă în sensul uman al cuvântului: viață comunitară, educație, experiențe bibliofile și lexicale. În mod fundamental, dialogul are sens, de fapt, ca examinare reciprocă a conștiinței sau, mai precis, ca un *exercițiu spiritual practicat în comun*. Nu mai puțin, același dialog socratic ilustrează prin strategia sa dramatică anumite tehnici de meditație asupra problemelor, cum ar fi *aporia*, care necesita oprirea meditației și reluarea ei dintr-o altă perspectivă[50]. Aceasta explică imensa popularitate, în rândul școlilor filosofice

[49] *Cf.* Pierre Hadot, „Exerciții spirituale", în ediția de față, pp. 11-80.
[50] *Cf. Ibidem*, p. 40, nota 91.

antice, mai ales în perioada elenistică, a dialogului ca formă de expresie filosofică.

Meditația este în mod suplimentar caracterizată, în sensul socratic, de putința vorbirii cu sine. Socrate era în mod constant surprins adâncit în meditație, cum ni se spune, de pildă, în *Banchetul* că la Potideea ar fi stat cugetând în picioare o zi și o noapte, de unde i s-a tras supranumele de *phrontistes,* „cugetătorul". Există, de fapt, o legătură profundă între meditație sau dialogul cu sine și dialogul cu aproapele, „a învăța să dialoghezi" presupunând arta dialogului cu aproapele ca pe o pregătire pentru vorbirea cu sine, dar și invers. Modelul absolut al acestor exerciții dialectice este dialogul platonician.

„Învață să mori!", al treilea exercițiu spiritual, este proba elocventă a finalității practice și soteriologice a exercițiilor spirituale. În cadrul lui, elevilor din Antichitate li se cerea să aibă mereu prezentă, în fața minții, propria moarte, dar și relele cotidiene care li s-ar putea întâmpla. Exercițiul nu se referă la o abstractă înțelegere conceptuală a morții, ci la câteva practici cotidiene: a) o meditație permanentă asupra morții proprii, cu scopul de a ne familiariza cu ea, de a face din propria moarte o experiență personală ca și cum ar fi un fapt de viață; b) pregătire pentru moarte, nu atât ca o acomodare cu gândul morții inevitabile, cât mai ales, la modul propriu, pregătirea pentru o moarte bună, pentru moartea ca încununare a vieții virtuoase. Ca o consecință, moartea nu va părea ca o amenințare sau întrerupere, ci va fi înțeleasă ca parte componentă dintr-un destin individual mai cuprinzător, care se întinde dincolo de ea. Dacă Socrate și-a desăvârșit această pregătire, atunci alegerea lui de a muri mai degrabă decât să renunţe la exigenţele conștiinței sale este un fapt firesc și singura formă deplină de libertate; am spune, ca o parafrază la una din replicile din dialogul platonician *Phaidon*, că singura moarte autentică este cea a unui filosof. Nepracticarea filosofiei nu te transformă; te pune, altfel spus, nici mai mult,

nici mai puțin, în imposibilitatea de a muri conform unei morți omenești; acest lucru nu este echivalent cu nemurirea, ci cu trecerea printr-o moarte nedemnă.

Școlile filosofice din perioada elenistică acordau un rol fundamental studierii fizicii în pregătirea pentru moarte. Astfel, fizica, înțeleasă ca exercițiu spiritual, avea o parte contemplativă, de studiu al naturii, în vederea înțelegerii cauzelor și obținerii, pe această cale, a unei bucurii autentice. Marc Aureliu, de pildă, recomanda descompunerea în părți elementare a evenimentelor sau obiectelor, până la limita la care obiectul se impunea ca o sumă de elemente ridicole și neatractive, înțeleptul putându-și astfel deconspira și minimiza dependența față de alimente, vinuri, purpură, contact sexual, putere etc.[51].

„Învață să citești!" este al patrulea exercițiu spiritual complet, care oferă, în primul rând, o educație a bunelor maniere (*ethismoi*, gr.) sau a comportamentului moral, apoi, mult mai multe beneficii, cum ar fi desăvârșirea tehnicilor retorice și dialectice, stăpânirea limbajului lăuntric (din nou, dialogul cu sine), creșterea puterii de concentrare. Toate acestea înseamnă, în final, actualizarea valențelor și talentelor de care dispune individul, ceea ce Plotin numea „a-ți construi propria statuie", dar nu în sensul unui cult al sinelui, cum ne-ar împinge stereotipurile moderne să interpretăm, ci în sensul scoaterii la lumină a formei perfecte din noi, așa cum sculptorul, făurind statuile, nu face altceva decât să elibereze forma estetică perfectă închisă în blocul brut de marmură, cum spusese Platon în *Republica*, dar și Aristotel, în celebrul său exemplu cu statuia, menit a ilustra teoria celor patru cauze[52].

Pentru cei vechi, textul filosofic este nemijlocit legat de un maestru care își formează elevii întru desăvârșirea de sine. În acest sens, orice operă filosofică are caracterul acesta dialogic,

[51] Vezi Pierre Hadot, „Fizica – un exercițiu spiritual...", în ediția de față, p. 173.
[52] Platon, *Republica*, 611 d-e; Aristotel, *Fizica*, 194b 17-20; *Analitica secundă*, 71b 9-11; 94a 20.

căci mijlocește relația personală cu autorul ei prin intermediul lecturii, la rândul ei sprijinită de interpretarea unui maestru. Tehnica de lectură a textului propusă de Hadot, pe urmele unei analize efectuate de I. Düring asupra textelor lui Aristotel, constă în tratarea textului ca și cum ar fi un organism viu: el se schimbă, se întoarce, are momente de excepție, urmate de imperfecțiuni; când intervine o dificultate sau o aporie, se reia problema dintr-un punct de plecare diferit, aidoma întoarcerilor specifice dialogurilor platoniciene. Textul se citește de fiecare dată altfel, iar dacă cititorul este unul experimentat, va vedea textul cu o maturitate accesibilă numai lui. Aceasta nu înseamnă că textul va fi inconsistent sau că doctrina autorului este contradictorie: este vorba de faptul că interpretarea textului este oarecum acomodată nevoilor și capacităților diferite ale elevilor. Astfel, practica lecturii este ea însăși, o dată în plus, parte din efortul acela constant de însușire a modului de viață filosofic, ca modalitate de a percepe și a trăi în lume în vederea morții autentice[53].

Filosofia este, în toate aceste sensuri, o preocupare permanentă. Nu există un moment în care să putem declara încheiate exercițiile spirituale și nici un moment în care obiectivul lor a fost atins. Starea de filosof durează cât toată viața noastră, ca un efort mereu împrospătat, aceasta însemnând, în definitiv, filosofia ca mod de viață sau filosofia ca exercițiu spiritual: un efort neîntrerupt de convertire a viziunii și comportamentului. Hadot își exprimă, la un moment dat, convingerea că Evul Mediu târziu, odată cu operarea acelei separări academice între teologie

---

[53] De exemplu, în ediția de față, Pierre Hadot oferă o re-lectură a *Sentințelor* lui Marcus Aurelius, conform căreia, sub aparenta dezordine a propozițiilor, care par că se succedă după hazardul impresiilor şi al stărilor sufletești, se ascunde o rânduială riguroasă ce dovedește succesiunea, inaparentă altminteri, între Epictet și împăratul-filosof (*Cf.* Pierre Hadot, „O cheie la *Gândurile…* lui Marcus Aurelius...“, pp. 189-222).

și filosofie, a renunțat la posibilitatea de a retrăi filosofia ca mod de viață. Atunci, spune Hadot, teologia s-a redefinit ca știință, iar filosofia, la rândul ei, ca „slujnică", ce s-a oferit să furnizeze celei dintâi concepte. Prin aceasta, ambele au renunțat la exercițiile spirituale, ele migrând, izolate, în zona misticii și moralei. Speranța reapărea odată cu existențialismul, care redescoperă filosofia ca pe o manieră de a privi lumea. Totuși, exercițiile spirituale nu pot fi reînviate prin simpla imitare stereotipă a celor vechi, ci printr-o asumare personală și profundă a experienței lecturii, ca exercițiu spiritual deloc facil, așa cum, la sfârșitul vieții sale, pare să fi înțeles Goethe spunând: „Bieţii oameni, habar n-au câtă vreme şi câtă trudă îţi trebuie pentru a învăţa să citești. Mie mi-au trebuit optzeci de ani pentru acest lucru şi nici acum n-aş putea să spun că mi-am atins scopul."[54]

[54] Cuvintele lui Goethe sunt citate de Hadot la sfârșitul studiului său „Exerciții spirituale" din ediția de față (p. 80). Citatul provine din Goethe, *Entretiens avec Eckermann*, 25 ian. 1830 [În lb. rom., Johann Peter Eckermann, *Convorbiri cu Goethe în ultimii ani ai vieţii sale*, trad. Lazăr Iliescu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1965, pp. 655-656).